الأبيقورية
وتأثيرها في الفكر الفلسفي الإسلامي

جلال الدين سعيد*

استمرّت المدرسة الأبيقورية ما يزيد على خمسة قرون، صامدة في وجه أعدائها مخلصة لتعاليم مؤسسها إخلاصا فريدا من نوعه. فبينما كان الانشقاق والتشيّع ينخران كيان المدارس الأخرى دونما هوادة، ما فتئ أتباع أبيقور يعتصمون بتعاليم أستاذهم يحافظون على وحدة مذهبهم.

لكن حدث أن لعبت الديانة المسيحية دورا كبيرا في حلّ المدارس القديمة وتشويه مذاهبها، ولم تسلم مدرسة الحديقة من هذا التشويه، فما انفكّت الكنيسة تتّهم أنصارها بالكفر والزندقة، حتّى أنّ جلّ الملحدين، وحتى مجرد المفكرين المتحررين كانوا ينعتون بالأبيقوريين، كما كان اسم **ابيقور** الرمز الأمثل لعدّو المسيح اللدود، وتواصل هذا الموقف من أبيقور ومدرسته حتى القرون الوسطى[1].

وظهرت في عصر النهضة الأروبية محاولات عديدة لإحياء التراث اليوناني القديم تجديدا للمذاهب الفلسفية الإنسانية ومصالحة بينها وبين المسيحية : فإيراسم (Erasme) مثلا قد بذل قصارى جهده للتوفيق بين المسيحية والأبيقورية، فأصدع بأنّ «المسيحي هو تلميذ أبيقور الأفضل»[2]. وأما منتاني (Montaigne) فرغم اعتناقه لشكّية

---

* كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية – تونس.

1) راجع في هذا الصدد كتاب غييو، **اخلاق ابيقور وعلاقتها بالمذاهب المعاصرة**. ص 190-191 من الطبعة الفرنسية.

(Guyau, La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, Paris, Alcan, 1878).

2) يذكره غييو، نفس المرجع، ص 191.

بيرون (Pyrrhon) ورغم استهزائه بالمذهب الذري وبآلهة أبيقور، إلا أنه كان أبيقوريا من جهة إعجابه بأخلاق اللذة وأخذه بنصيحة فيلسوف الحديقة الداعية إلى «تحويل الفكر من الأمور المحزنة إلى الأمور المفرحة»[3]. ولقد ساهم شارون (Charron) بدوره في إعادة الاعتبار إلى أبيقور، فنادى بتطهير الدين الحق من الخرافات والأباطيل المولّدة للخشية والكدر في قلوب المؤمنين. فمع منتاني وشارون قد انقضى عهد الحرب المعلنة ضدّ اللذة بوصفها مخجلة مخزية للفيلسوف، وحلّ عهد «الفضيلة الجميلة الممتعة، عدوّة الكرب والإكراه والخشية...»[4].

وفي القرن السابع عشر، لم يتأخر ديكارت نفسه عن الاعتراف بأن الفضيلة الرواقية، نظرا لقسوتها ومحاربتها للذة، لم يكن لها من الأنصار غير «المكروبين أو ذوي العقول الغافلة تماما عن الجسد»، بينما لم يبتعد أبيقور عن الصواب إذ جعل السعادة والغبطة «في المتعة عموما، أي في انبساط الفكر ورضاه»[5].

ولقد تحمّس غاسندي (Gassendi) هو الآخر لمذهب أبيقور فكرّس له جانبا هامّا من أعماله ونصبه قبالة كلّ من الأرسطيين والديكارتيين[6]، كما نشر ترجمة لاتينية للباب العاشر من كتاب ديوجان اللايرتي[7]، معبرّا بذلك عن نزعة أبيقورية جديدة تربط بين الذرية القديمة والميكانيكا المتطوّرة في القرن السابع عشر.

وعلى إثر هوبس (Hobbes) إذ كان أبيقوريا باعتناقه للمذهب الذري القديم، وسبينوزا (Spinoza) إذ كانت فلسفته الأخلاقية عبارة عن «تأليف بين الأبيقورية والرواقية[8]، شهد القرن الثامن عشر إنتشارا كبيرا لأخلاق اللذة مع أتباع متحررين لغاسندي، مثل سان إفرمون (Saint Evremont) بإنجلترا، وهلفسيوس(Helvetius) بفرنسا، وغيرهما [9].

كان هذا مصير الأبيقورية في العالم المسيحي الغربي، فماذا عن العالم العربي الإسلامي إذ نهل قبل غيره من الفكر اليوناني العريق ؟

يبدو، فيما يتعلق بنظرية اللذة الأبيقورية، أنه لم يكن لها عميق الأثر في الفكر الفلسفي الإسلامي الوسيط، وكل ما تشير إليه بعض الدراسات النادرة جدا هو أنه يوجد

---

3 - منتاني، **محاولات**، III، 4 (الطبعة الفرنسية).
4 - منتاني، **محاولات**، I، 25.
5 - ديكارت، **رسالة إلى إليزابيت**، بتاريخ 18 أوت 1645.
6 - راجع غييو، نفس المصدر، ص 193؛ راجع أيضا ج. رُديس ليويس (G.Rodis-Lewis)، **ابيقور ومدرسته**، ص 373 من الطبعة الفرنسية، باريس، دار غاليمار للنشر، 1975.
7 - هو كتاب **سير عظماء الفلاسفة، مذاهبهم واقوالهم**، ويتعلق بابه العاشر بالأبيقورية.
8 - فهذا عنوان الفصل الثالث من الباب الرابع من كتاب غييو المذكور أعلاه.
9 - لمزيد المعلومات راجع كتاب ج. روديس ليويس المذكور أعلاه، ص 375 وما يليها، وكتاب غييو، ص 222 وما يليها.

توافق بين مفهوم اللذة عند الفيلسوف اليوناني وما كان يذهب إليه محمد بن زكريا الرازي من كون اللذة ليست شيئا آخر سوى الراحة من الألم[10].

غير أنّ البحث الوارد عن إفان غودمان (Lenn Evan Goodmann) في مجلة «دراسات إسلامية» (Studia Islamica) يجعلنا نقتنع، على الأقل، بأنّ اهتمام الرازي باللذة الأبيقورية لم يقف عند حدّ التعريف بها وأنّ مذهبه الأخلاقي كان يقوم على نزعة هيدونية تجعل منه أبرز تلميذ لأبيقور في العالم الإسلامي[11].

أمّا المذهب الذري، فقد كان مألوفا لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، وكان الجدال حادّا للغاية في موضوع الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، غير أنّ النزعة الذرية التي تأثر بها مفكرو الإسلام لم تكن منسوبة إلى أبيقور فحسب، بل نُسبت أيضا إلى لوسيب وديمقريطس.

أيّا ما كان الأمر، ورغم ما قدّمه المستشرق بريتزل (O. Pretzl) في بحثه حول «النظرية الذرية الإسلامية المبكرة» من براهين على عدم تأثر المذهب الذري الإسلامي بالذرية اليونانية القديمة[12]، أو ما أبداه بينس **Pinès** من احتراز في أخذ موقف نهائي واضح من هذه المسألة[13]، فإنّ ما لاشك فيه هو أنّ المسلمين لم يتعرّفوا على الذرية اليونانية بوجه مباشر، بل كان ذلك عن طريق أرسطو بدرجة أولى وأيضا من خلال ما كان متوفّرا لديهم من شروح «ما بعد الطبيعة» المختلفة.

ولاستجلاء الدوافع والخلفيات الدينية النصيّة للقول بالذرية، يجدر بنا متابعة مراحل تطور النزعة الذرية الإسلامية، بدءا بالمعتزلة وبالشخصية الأولى التي طرحت قضية

---

10) راجع ناصر خسرو. **زاد المسافرين**. ص 231 وما يليها. يذكره بينس في كتابه عن **مذهب الذرة عند المسلمين**. الطبعة العربية. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. 1946. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. ص 66.

11) راجع لن إفان غودمان. **اخلاق محمد بن زكريا الرازي الأبيقورية**. مجلة Studia Islamica. عدد 34. سنة 1971.

(Lenn Evan Goodman, *The epicurean ethic of Muhammad Ibn Zakariya Er-razi*)

راجع خاصة. بداية من الصفحة التاسعة. البراهين المعتمدة في إثبات النزعة الهيدونية لدى الرازي. وأوجه الشبه بين أبيقور والرازي في شأن اللذة الحقيقية. والمنزلة التي يحتلها العقل لدى كلّ منهما. والسبل التي تقود في نظرهما حقّا إلى النجاة والخلاص.

12) راجع دحض طيّب تيزيني لرأي بريتزل. ضمن كتابه عن **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**. دار دمشق للطباعة والنشر. 1971. المرحلة الأولى. ص 252 وص 258.

13) لا ينكر طيّب تيزيني تأثير الثقافة الهندية في المفكرين المسلمين. وهو يذكر مثال نقل ابن المقفّع لكتاب **كليلة ودمنة** عن اللغة الفهلوية في عهد الخليفة العباسي المنصور. إلا أنه لا يسلّم مع ذلك بامتداد هذا التأثير إلى الحقل الفلسفي. ولا سيما إلى المذهب الذري. ويستشهد طيّب تيزيني بقولين للبحاثة بينس. وهما لا يعبّران حقّا. في اعتقادنا. عن موقف جازم : «إجابتنا عن المسألة التي نحن بصددها هنا. وهي تأثير الهند في مذهب الجزء عند الإسلاميين. لا تتجاوز هذا : إنه وإن كان ينبغي ألاّ نرفض. بلا بحث. افتراض هذا التأثير معتبرين أنه مستحيل. فإن حالة معارفنا لا تسمح بأن نجيب في أمره بقول إيجابي جازم. وآخر ما يقال في هذه المسألة أنّ الأمر غير واضح» (مذهب الذرة عند المسلمين. ص 120): «فيما يختص بالعلوم الفلسفية فإنّ ما يحكيه المسلمون عمّا قد يكون من تأثير للهنود. قليل جدّا. وغير موثوق به» (نفس المصدر. ص 119). راجع كتاب طيّب تيزيني المذكور أعلاه. ص 255-256.

الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، ألا وهو أبو الهذيل العلاف. إنّ أهمّ المصادر التي تعرّفنا بفكر أبي الهذيل هي «الملل والنحل» للشهرستاني، و«مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين» لأبي الحسن الأشعري، و«كتاب الانتصار» للخيّاط. فقد تأثر أبو الهذيل العلاف، كما أكّد على ذلك الشهرستاني[14]، بالذرية اليونانية القديمة، وكان أخذه بالجزء الذي لا يتجزأ إنما يرمي من ورائه إلى اكتساب الإله قدرة مطلقة على الأشياء. قال العلاف، على حدّ رواية الأشعري: «إنّ الجسم يجوز أن يفرّقه اللّه سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ»[15]. فاللّه وحده، في اعتقاد العلاف، قادر على تقسيم الجزء حتى يصبح جزءا لا يتجزأ. بمعنى أنه إذا كان اللّه على كلّ شيء قدير فهو يقدر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع. فالأشياء متناهية في مجموعها ومتناهية في عدد أجزائها، وهذا أمر واقع ومشاهد بالحس، إذ لا بدّ أن يكون لها **كلّ**، لأنه «لو جاز أن تكون أبعاض لا **كلّ** لها، جاز أن يكون **كلّ وجميع** ليس بذي أبعاض؛ فلمّا كان هذا محالا كان الأوّل مثله»[16]. ويستشهد أبو الهذيل العلاف بآيات من القرآن الكريم، مثل أنّ اللّه «بكل شيء عليم»، وأنه «بكل شيء محيط»، أو أنه «أحصى كل شيء عددا»؛ وذلك على أساس أنّ الإحاطة والإحصاء لا يكونان إلا لما هو متناه.

ولقد ميّز أبو الهذيل بين الجسم بوصفه مركّبا من أجزاء، والجزء الذي لا يتجزأ بوصفه جوهرا فردا «لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه، ولا افتراق»[17]. وبما أنّ الجزء الذي لا يتجزأ هو أبسط ما يوجد في عالم الكون والفساد، فهو لا يملك امتدادا، بل هو أشبه ما يكون بنقطة رياضية نهائية. إلاّ أنّ مثل هذا التصور لجزء لا أجزاء له ولا امتداد قد يجعلنا لا نفهم كيف يمكن لهذا الجزء أن يتحرك وأن يسكن وأن يلامس أجزاء أخرى لا تتجزأ. ولقد تناولت هذه الصعوبة شخصيات معتزلية مختلفة، مثل معمر بن عباد السلمي الذي كان يوافق أبا الهذيل في اعتبار أنه «ليس كل جوهر جسما، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسما، لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس الجوهر الواحد كذلك»[18]، ومثل أبي علي الجبائي وهشام بن عمر الفوطي اللذين كانا يرفضان أيضا أن يكون الجوهر جسما؛ وغيرهم من المتكلمين (أبو الحسين الصالحي والحسين بن محمد النجار وضرار بن عمرو) الذين يذكرهم الأشعري والشهرستاني والذين يفهمون الجزء الذي لا يتجزأ على أنه عرض، والجسم على أنه

---

14 - **الملل والنحل**، القاهرة، 1961، الجزء الأول، ص 50.
15 - أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، القاهرة، 1954، الجزء الثاني، ص 13.
16 - أبو الهذيل العلاف، يذكره أبو ريدة في مقدمة ترجمته لكتاب بينس عن **مذهب الذرة عند المسلمين**، ص «د».
17 - الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، الجزء الثاني، ص 13.
18 - يذكره الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، الجزء الثاني، ص 8.

يتكون من أعراض «مجتمعة على المجاورة»[19]، بمعنى أنّ الأجزاء التي لا تتجزأ هي في نظرهم «اللّون والطعم والحرّ والبرد والخشونة واللّين، وهذه الأشياء مجتمعة هي الجسم، وليس للأجزاء معنى غير هذه الأشياء...»[20].

ولئن كان أبو الهذيل العلاف يلتقي في إثباته للجزء الذي لا يتجزأ مع أبرز الأشاعرة، كأبي الحسن الأشعري والباقلاّني والجويني، فهو لا يمثل في الحقيقة غير اتجاه معتزلي خاص يمكن وصفه، مع طيّب تيزيني[21]، بالاتجاه الديني التبريري، بينما يوجد اتجاه معتزلي ثان هو الاتجاه الهرطقي، وأبرز ممثل له هو النظّام الذي، كما يخبرنا الشهرستاني، كان يقف موقف الفلاسفة في نفيهم للجزء الذي لا يتجزأ[22]. فالنظّام يقرّ، حسب رواية الأشعري، بأنه «لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأنّ الجزء جائز تجزئته أبدا، ولا غاية له من باب التجزؤ»[23]. وبرفضه هذا للجزء الذي لا يتجزأ، يضعف النظام من القدرة الإلهية، فيصبح اللّه في رأيه «لا يوصف... بالقدرة على أن يرفع جميع اجتماع الأجسام حتى تكون أجزاء لا تتجزأ»[24]، كما يصبح الجزء القابل للتجزئة بشكل لا نهائي ممتدّا في الفضاء. بيد أنّ القول بالتجزؤ اللانهائي قد يجعلنا نقف أمام المعضلة الآتية : هل يمكن الحديث عن تجزؤ لا نهائي دون التسليم مثلا بأن كمّية أجزاء الجبل تساوي كمّية أجزاء حبّة الخردل ؟

ينقل لنا المتكلم المعتزلي الخيّاط جواب النظّام الذي «يزعم أنّ الجبل إذا نصف بنصفين ونصفت الخردلة بنصفين فنصفا الجبل أكبر من نصفي الخردلة، وكذلك إن قسّما أرباعا وأخماسا وأسداسا فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جزئا أبدا على هذا السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من جزء من الخردلة وجميع أجزائهما متناه في مساحته وذرعه»[25].

ولا يرفض النظّام الجزء الذي لا يتجزأ فحسب، بل هو يرفض أيضا استتباعات هذا القول، كالإقرار بامتداد الجزء الذي لا يتجزأ وملامسته لأمثاله من الأجزاء (وهو رأي أبي الهذيل العلاف)، أو بأن الجزء الذي لا يتجزأ لا يملك الامتداد بل الجسم الذي يتألف من عدد من الأجزاء هو الذي يمتدّ في الفضاء (وهو رأي البلخي)، أو بأنه يتعذر على الجزء الذي لا يتجزأ أن يلامس أكثر من جزء آخر (وهو رأي أبي بشر صالح).

---

19 - الأشعري، نفس المرجع، ص 23.
20 - الأشعري، نفس المرجع، ص 15-16.
21 - انظر كتابه السابق الذكر، ص 239.
22 - الشهرستاني، نفس المصدر، الجزء الأول، ص 55.
23 - الأشعري، نفس المصدر، الجزء الثاني، ص 16.
24 - الأشعري، نفس المعطيات السابقة، ص 219.
25 - الخيّاط، **كتاب الانتصار**، ص 74. يذكره طيّب تيزيني، نفس المصدر، ص 244.

وفي ثنايا دحضه للجزء الذي لا يتجزأ أحدث النظام القول **بالطّفرة**، إذ «لمّا ألزم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى، فكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى ؟ قال : تقطع بعضها بالمشي، وبعضها بالطفرة. وشبه ذلك بحبل شدّ على خشبة معترضة وسط البئر، طوله خمسون ذراعا، وعليه دلو معلق، وحبل طوله خمسون ذراعا علق عليه معلاق، فيجرّ به الحبل المتوسط، فإنّ الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعا في زمان واحد، وليس ذلك إلا لأنّ بعض القطع بالطفرة»[26].

فالنظّام يرفض إذن، بآرائه هذه، كلاّ من القول بامتداد الجزء الذي لا يتجزأ، لأنّ كلّ امتداد قابل للتجزئة، والقول بأنّ هذا الجزء هو عبارة عن نقطة رياضية لا امتداد لها، أي قول أولئك الذين يزعمون أنّ «الجزء قائم إلاّ أنّه لا يقوم بنفسه، ولا يقوم بشيء من الأشياء أقلّ من ثمانية أجزاء لا تتجزأ، فمن سأل عن جزء منها فإنما يسأل عن أفراده، وهو لا ينفرد، ولكنه يُعلم...»[27].

وليس من الشطط أن نلمح قرابة بين هذا التصوّر للجزء الذي لا يتجزأ الذي يرفضه النظّام ونظرية الأجزاء المتناهية في الصغر التي قال بها أبيقور، باعتبار أنّ الأجزاء التي لا تتجزأ ولا ينفصل بعضها عن بعض ولا تنفرد هي عين الأجزاء الدقيقة جدا التي تحدث عنها أبيقور وقال إنها مؤلّفة للذرة رغم أنه يتعذر فصل بعضها عن بعض ولو نظريا[28]. قال بينس في هذا المضمار : «وثم شبه جوهري بين مذهب المتكلمين ومذهب أبيقور في الجزء، إن صحّ أنّ هذا المذهب كان يشتمل على النظرية المسماة نظرية الأجزاء المتناهية في الصغر(Minima-Lehra)، كما هو محتمل بعد الأبحاث التي قام بها هـ. فن أرنيم (H. Von Arnim) وغيره. وهذه النظرية التي لم تؤخذ عن ديمقريط فيما يحتمل، تقضي بأنّ أبيقور كان إلى جانب قوله بقدم الجواهر الفردة وعدم قبولها للانقسام يذهب إلى أنها ليست الأجزاء الأخيرة التي تتألف منها المادة، ولما كانت الجواهر الفردة أجساما ممتدة في الجهات ولها قسط من الحجم، فلا بدّ أن يكون لها أجزاء، وهذه هي الأجزاء المتناهية في الصغر التي لا أجزاء لها والتي لا يمكن أن توجد منفردة، بل هي موجودة منذ الأزل في الجواهر الفردة، وهي أجزاؤها (...) والأجزاء المتناهية في الصغر، لا الجواهر الفردة، عند أبيقور، قد تشبه الأجزاء التي لا تنقسم عند المتكلمين بعض الشبه»[29].

---

26 - الشهرستاني. نفس المرجع، ص 55-56.
27 - راجع الأشعري. المصدر المذكور أعلاه، ص 14.
28 - راجع الفقرتين 57-58 من رسالة أبيقور إلى هيرودوت.
29 - بينس. **مذهب الذرة عند المسلمين**. الطبعة العربية. ص 94-95.

إن الشقاق القائم داخل المعتزلة بين الذين أخذوا بالجزء الذي لا يتجزأ، كأبي الهذيل العلاف، والرافضين له، شأن النظّام، قد جعل الأوّل يقف في صفّ الأشاعرة والثاني في صفّ الفلاسفة. ولئن رأى طيّب تيزيني أنّ رفض الفلاسفة المسلمين للجزء الذي لا يتجزأ قد جعلهم «منسجمين مع مواقفهم المادية الهرطقية من قضايا الوجود والمعرفة»[30]، فإنّ متكلّمي الإسلام قد كانوا، في اعتقاد بعضهم، «في كثير من الأحيان أرزن وأقرب إلى روح العلم من فلاسفته»[31]. إلا أنّه ينبغي ألاّ نتغاضى عن الخلفيات الدينية للنزعة الذرية عند الأشاعرة إذ لم يرضوا بنظرية الفلاسفة في الفيض ولا برأي المعتزلة في السببية فحاولوا تصوّر العلاقة بين الإله والكون (أي خلق الربّ لمخلوقاته) بالاعتماد على نظرية الذرة وعلى فكرة الجزء الذي لا يتجزأ. فالأشاعرة قد أخذوا بهذه النظرية وطوّروها وفق حاجياتهم واهتماماتهم الشخصية ليستخلصوا منها القدرة المطلقة للإله الخالق للكون والمدبّر لشؤونه. ويمكن تلخيص برهان الأشاعرة مع هنري كربان كما يلي : «فبعد التسليم بلا انقسامية المادة لا بدّ من إثبات مبدأ متعال يمنحها ويمنح جميع الموجودات المركبة ما يحددّها ويميّزها. فلو كانت المادة قابلة للتجزئة فهي ستكون حاملة في ذاتها لإمكان تحددها وعلّته: وفي هذه الحالة ستصبح فكرة المبدأ غير ضرورية. ولو سلّمنا، على العكس من ذلك، بنظرية المادة غير القابلة للتجزئة (الذرة)، فلا بدّ حينئذ من تدخل مبدأ متعال كي تتحدد هذه المادة وتتنوّع وتتكمّم في هذا الكائن أو ذاك؛ وفي هذه الحالة تصبح فكرة الصانع بديهية ومبنيّة على أسس صحيحة. ومن هذا المنطلق فإن فكرة لا تجزؤ المادة تتضمن نتيجة أخرى، هي فكرة تواتر الخلق. ذلك أنّه إذا كانت المادة لا تنطوي على العلة الكافية لتمييزها وتركيبها فمعناه أنّ تركيب الذرة المميّز لكلّ كائن إنما يحصل بصورة عرضية. فلما كانت الأعراض تقتضي بالضرورة، بما هي أعراض متبدلة أبدا، تدّخل مبدأ متعال يخلقها ويحافظ على وجودها، فإنه يلزم عنه أن المادّة والعرض يخلقان في كلّ لحظة. إن يد اللّه القديرة تحافظ في كلّ لحظة على الكون برمّته»[32].

فالحاصل إذن أنّ المذهب الذري الإسلامي يقوم على خلفيات دينية لا يمكن إنكارها، ولعل هذه الخلفيات هي التي سمحت بتطوير هذا المذهب وإعطائه أبعادا لم يعهدها لدى القدامى. فالأمر الملفت للانتباه هو أنّ مذهب الذرة الأبيقوري قد أفضى بصاحبه إلى إنكار القول بالخلق والعناية الإلهيين، وغير ذلك من الأقوال التي تصرّح بها الأديان عموما، في حين كان نفس المذهب، على العكس من ذلك، سندا رئيسيا للأشاعرة في وقوفهم إلى جانب الجبرية ضدّ القدرية المؤمنة بحرية الإنسان، وفي إثباتهم لقدرة اللّه المطلقة وحدوث العالم وخلق اللّه المستمر له.

---

30 - طيّب تيزيني، نفس المرجع، ص 261.

31 - أبو ريدة، مقدمة ترجمته لكتاب بينس المذكور سابقا، ص «د».

32 - هنري كربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**. الطبعة الفرنسية، باريس، دار غاليمار للنشر، 1964، ص 175-176.